

Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 5, 2015, 219-238.
e-ISSN: 1885-1088

**REALIDADES MÚLTIPLES Y ÁMBITOS FINITOS DE SENTIDO
(DE W. JAMES A A. SCHÜTZ) A LA LUZ DEL PROYECTO FENOMENOLÓ-
GICO-TRASCENDENTAL DE *IDEAS I***

**MULTIPLE REALITIES AND FINITE PROVINCES OF MEANING
(FROM W. JAMES TO A. SCHÜTZ) IN THE LIGHT OF THE PHENOMENO-
LOGICAL-TRASCENDENTAL PROJECT OF *IDEAS I***

Alicia M^a de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
amingo@us.es

Resumen: Aunque inicialmente la propuesta de A. Schütz resulta esclarecedora y sugerente, sin embargo, al proponer hablar de *ámbitos finitos de sentido* en lugar de *realidades múltiples* (W. James), se puede encubrir una posibilidad de mala interpretación del proyecto *trascendental* de la fenomenología. Ello estaría en función de la gran importancia que detenta en Schütz no sólo la actitud natural, sino el mundo de la "realidad práctica". Me propongo plantear esta problemática a la luz del proyecto husserliano de fenomenología trascendental presentado en *Ideen I*.

Palabras clave: Husserl, Schütz, James, realidad, ámbitos finitos de sentido, Don Quijote.

Abstract: Although initially the proposal of A. Schütz is enlightening and suggestive, nevertheless, on having proposed to speak about finite provinces of meaning instead of multiple realities (W. James), it is possible to conceal a possibility of bad interpretation of the transcendental project of Phenomenology. It would be depending on the great importance that holds in Schütz not only the natural attitude, but the world of the "practical reality". I intend to raise this issue in the light of Husserl's transcendental phenomenology project presented in *Ideen I*.

Key Words: Husserl, Schütz, James, Reality, Finite Provinces of Meaning, Don Quixote.

I

Quien se haya aproximado al cap. XXI de *The Principles of Psychology*, de William James (1994), dedicado a *la percepción de la realidad* y publicado en

1890, reconocerá de inmediato un conjunto de ideas que presentan un claro interés psicológico y fenomenológico. Concretamente, a James le interesaba responder a la cuestión sobre *en qué circunstancias pensamos cosas reales*. Para ello, comienza trabajando, muy fenomenológicamente, con la distinción entre *juicios atributivos* y *juicios existenciales* basándose, entre otros, en Brentano, para quien, según le cita James,

Todos los objetos se presentan en la conciencia de dos modos, como simplemente pensados (*vorgestellt*) y como admitidos (*anerkannt*) o negados. La relación es análoga a la que suponen la mayoría de los filósofos (...) que existe entre el simple pensamiento y el deseo. Todo lo que es deseado debe ser pensado, si bien el hecho de desear es una segunda forma de relación con el objeto del todo nueva y peculiar, un segundo modo totalmente nuevo de recibirlo en la conciencia. Nada puede ser juzgado (es decir, creído o negado) que no sea también pensado. Pero debemos insistir en que, en el momento mismo en que el objeto de un pensamiento se convierte en el objeto de un juicio de asentimiento o rechazo, nuestra conciencia adopta hacia él una relación completamente nueva. En ese momento se halla doblemente presente en la conciencia, como algo pensado y como algo en lo que se cree o se niega; exactamente como cuando un deseo por la cosa se despierta: al mismo tiempo que se piensa en ella se desea (James, 787-788).

Los *juicios atributivos* se refieren a un contenido puramente intelectual o significativo. Por ejemplo, es meramente atributivo un juicio relativo a “un caballo alado”. Mientras que los *juicios existenciales*, por su parte, atribuyen realidad -o la niegan- a los contenidos meramente *mentales* de los juicios atributivos. Si no tuviese nada en contra, podríamos creer sin más en el contenido mental del juicio atributivo, es decir, en el caballo alado. Lo que importa a James en este capítulo de sus *Principios de psicología* es pasar de los juicios atributivos a los existenciales, indagando lo que éstos añaden a aquéllos, pues a fin de cuentas lo más importante para nuestra vida es decidir *qué creemos* (que es real) o creemos que no lo es. Sin poderme detener en detalles señalaré únicamente que, a lo largo de todo el capítulo, James detecta dos grandes motivaciones para el paso del juicio atributivo al existencial. Por una parte, que *no haya contradicción*. Si no la hay, la mente admite lo que quiera que se le presente, por ejemplo, en la imaginación. Y por otra parte, el *énfasis psicológico*, toda la carga emotiva, afectiva y volitiva que depositamos en el juicio y que supone justamente lo decisivo de la percepción de lo que llamamos *realidad*. Desde el mismo momento en que un juicio atributivo choca con nuestro conocimiento de lo real, siendo contradicho, ya no podemos adjudicarle realidad. Es entonces cuando sostiene James -y esta tesis la defenderá Schütz- que «toda

proposición, sea atributiva o existencial, es creída por razón del mismo hecho de ser concebida, a menos que choque con otras proposiciones que sean creídas al mismo tiempo, afirmando que sus términos son los mismos que los términos de estas otras proposiciones» (James, 790).

Lo que a James le merece respeto es la *atribución de realidad*, teniendo en cuenta que hay grados diversos y ámbitos diversos. Lo que no es realidad acaba finalmente siendo desechado. Dice James que

los sujetos aceptados se vuelven sujetos reales, los atributos aceptados se vuelven atributos reales, la existencia aceptada, existencial real; en tanto que los sujetos desechados se vuelven sujetos imaginarios, los atributos desechados, atributos erróneos, y la existencia desechada, existencia en una tierra de nadie, en el limbo "donde habitan fantasías sin base" (791).

La importancia de estas afirmaciones radica en el interés que James deposita en la *percepción de la realidad*, interés que asume Alfred Schütz, quien pese a aceptar muchas de las tesis de James, se ve incitado a confrontarlas, como problema añadido, con la crítica husserliana a la *ingenuidad de la actitud natural*, en la que lo decisivo es justamente esa percepción de la realidad, en la medida en que se olvida de la vida de la conciencia y, muy especialmente, con la tesis fenomenológica husserliana acerca de la *epojé fenomenológica*, que exige apartar o mantenerse en la indiferencia acerca de la existencia o inexistencia de lo mentado en la intencionalidad, algo que Husserl ya había explicado en sus *Investigaciones lógicas*, y que desarrolla ampliamente en *Ideas I*. De algún modo, como veremos en breve, Schütz repite el mismo esquema de James, en cuyo texto todo transcurre entre, por una parte, el reconocimiento *relativista* de cualquier realidad en su correspondiente ámbito, siempre que se den ciertas condiciones, y, por otra parte, el reconocimiento de la realidad eminente, que es para James la de los datos sensibles. James es, por una parte, relativista, pero a la vez quiere defender la importancia de los juicios existenciales y destacar la relevancia de la percepción de la realidad, todo ello partiendo del presupuesto de que los seres humanos no pueden rehuir (lo que sería un gran logro evolutivo (James, 809)) la decisión acerca de lo real o lo irreal, lo que existe o lo que no existe. A juicio de James,

En todo esto se revela la eterna parcialidad de nuestra naturaleza, nuestra inveterada propensión a escoger. Porque, en el sentido estricto y final de la palabra existencia, todo aquello que pueda ser pensado existe como *algún* tipo de objeto, sea objeto mítico, objeto del pensador individual, u objeto situado en el espacio externo propio de la

inteligencia en general. Errores, ficciones, creencias tribales, son partes del gran todo que es el Universo que Dios hizo; y Él debe haber querido que todas estas cosas se hallaran dentro de él, cada una en su respectivo lugar. Pero para nosotros, criaturas finitas, “considerar así es considerar muy curiosamente”. El solo hecho de aparecer como un objeto, cualquiera que sea, no es bastante para que constituya realidad. Ésa puede ser realidad metafísica, realidad para Dios, pero lo que nosotros necesitamos es realidad práctica, realidad para nosotros; y para que tenga ésta, el objeto no sólo debe aparecer, sino que debe aparecer *interesante e importante* a la vez. Aquellos mundos cuyos objetos no son ni interesantes ni importantes son, para nosotros, simplemente negativos; los clasificamos como *no reales*.

Así pues, *en este sentido relativo*, el sentido en que contrastamos la realidad con la simple irrealidad, y en el cual se dice que una cosa tiene *más* realidad que otra, y que debe ser *más creída*, *la realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa*. Éste es el único sentido que la palabra tiene en la boca de los hombres prácticos. *En este sentido, todo lo que excite y estimule nuestro interés, es real*; cada vez que un objeto nos atrae de tal modo que le dedicamos nuestra atención, lo aceptamos, llenamos nuestra mente con él, o lo tomamos en cuenta prácticamente, es decir, cuando para nosotros es real, creemos en él. Cuando, por el contrario, no hacemos caso de él, no lo consideramos ni obramos según él, cuando lo despreciamos, lo rechazamos y lo olvidamos, entonces es irreal para nosotros y no creemos en él (794).

Para James, en gran medida, la historia del pensamiento humano ha consistido en un ir en pos de la realidad a fin de localizar nuestros verdaderos intereses y, en última instancia, poder saber «a qué relaciones podremos llamar realidades vivientes y a qué otras no» (James, 798). Todo se basa en que no se dé la *contradicción* y, por otra parte, en el *énfasis psicológico*. Por lo demás, al menos en cierto modo, como reconocía Schütz en una carta de 1940 a Gurwitsch, muchos análisis de James se desenvuelven en una esfera “reducida” (Schütz, 1985, 69). Sin embargo, al mismo tiempo que parece que vamos a mantenernos en esa esfera, sin embargo, el psicologismo nos saca de la esfera reducida, en la medida en todo depende de actitudes psicológicas más que de una estructura de sentido, y es finalmente un psiquismo absolutamente involucrado el que acaba convirtiéndose en dueño del sentido, un psiquismo digamos que normal en el seno de la vida cotidiana, pero también, por qué no, alterado, como cuando James se refiere al estado psíquico de ebriedad o resultado de intoxicación por óxido nitroso (James, 786), así como los que debilitan el sentido de realidad, como la perversión melancólica (James, 797). Un lector desprevenido llegaría a pensar que William James llega incluso a predecir que una filosofía como la fenomenología de Husserl nunca llegaría a tener éxito (James, 809). Y en ello ya se ve por qué Schütz se concentra más en la *no-contradicción* que en el *pathos* psíquico de la percepción de realidad. No se trata de abordar más detalladamente lo que James considera los rasgos necesi-

rios a la percepción de realidad. Más bien debemos ocuparnos de inmediato de la tesis de Alfred Schütz sobre -lo diré con las dos expresiones válidas a este respecto- los *ámbitos finitos de sentido* y/o las *realidades múltiples*, a sabiendas de que Schütz retoma en buena medida los análisis de James, de los que es muy deudor (Schütz, 1975a).

II

Sería difícil poner en duda que Alfred Schütz no fuese un buen conocedor de la fenomenología de Husserl. A su llegada a Estados Unidos se dedica a darla a conocer (Schütz, 1973^a, 1973b, 1974^a, 1974b)¹, especialmente con vistas a reivindicar su importancia para las ciencias sociales. El texto de *On multiple realities* es de 1945, y en él se aprecia hasta qué punto la posición que asume Schütz en el panorama de la fenomenología es la de un filósofo preocupado sobre todo por las posibilidades de una *fenomenología de la actitud natural*, que Husserl no habría desarrollado suficientemente en la medida en que la fenomenología comenzó a pensarse sistemáticamente, en especial desde 1913, como un estilo de pensamiento reflexivo que debía partir de la actitud natural, ciertamente, pero superando el olvido de la conciencia operante en que dicha actitud se desenvuelve. Husserl no se entretiene apenas en ello, sino que en 1913 se orienta con rapidez a la indagación sistemática de las posibilidades de una *fenomenología trascendental*, porque considera que la fuerza y la eficacia de la conciencia a la hora de constituir el mundo sólo se aprecia verdaderamente desde las posibilidades que brinda la fenomenología trascendental con sus desconexiones y en la medida en que, aun tomando como materia de investigación la actitud natural, sea capaz de no dejarse atrapar por el inveterado afán que tiene la actitud natural por poner como realidades “en sí” los ámbitos en que se desenvuelve. En último término, la cuestión que podría plantear Husserl a Schütz es si vigila suficientemente que ese afán no se convierta en dogmático y así dificulte el esclarecimiento de la vida de la conciencia. Y la que plantearía Schütz a Husserl es si la actitud fenomenológico-trascendental estaría en condiciones de penetrar reflexivamente en la actitud natural, en la medida en que la exigencia de la epojé fenomenológico-trascendental esté vigente. Por el contra-

¹ En un sentido más específicamente con vistas a las ciencias sociales, cfr. (Schütz, 1973c, 1974c).

rio –y se trataría de una cuestión que afectaría a todos los ámbitos de realidad, ¿se puede comprender la actitud natural, siempre buscando brindar *acentos de realidad*, si no se asume lo que es la *epojé propia de la actitud natural*, que consiste en un sistemático y global no-dudar²? Al asumir esa *epojé*, Schütz *inhibe aquella naturalidad de la duda* que ya incluso en la actitud natural introduce un sano espíritu dubitativo, semilla de gestos filosóficos ulteriores de mayor calado. En verdad, el reconocimiento de la *epojé propia de la actitud natural* es el segundo paso tras el reconocimiento de la *ansiedad fundamental*, según la cual tenemos la certeza de que moriremos. De esta ansiedad derivan las restantes, entre las que se encuentra la *ansiedad de la realidad*. De este modo, y aunque reconociésemos la libertad de motivación de la fenomenología trascendental³, se corta toda posibilidad de que pudiésemos acceder en verdad a la actitud fenomenológico-trascendental, que remite a un gesto ante todo teórico. Schütz radicaliza la actitud natural, de modo que, por así decirlo, “blinda” el que la fenomenología trascendental pueda penetrar en ella. Y, sin embargo, motivos como los de la duda, o el del propio reconocimiento de la vigencia de los meros juicios atributivos... ¿acaso no podrían predisponer, aunque fuese tímidamente, hacia la fenomenología? Si para Husserl se trataba simplemente de inhibir la pulsión de adhesión a lo real –sin que ello significase dejar de reconocer las donaciones de sentido que acreditan la experiencia de la “realidad”–, para Schütz, por su parte, se trata de inhibir la motivación dubitativa. Pero retengamos que ya en actitud natural tiene cierta vigencia la duda, de modo que la actitud natural no es tan puramente dogmática, y que en realidad, si bien se considera, Husserl no propone tanto que *dudemos realmente* de la realidad tal como la considera la actitud natural, cuanto que más bien, o sobre to-

² En efecto, dice Schütz que respecto a la vida cotidiana, «no nos interesa comprobar si este mundo realmente existe o si sólo es un sistema coherente de apariencias compatibles unas con otras. No tenemos ninguna razón para dudar de nuestras experiencias garantizadas, que, según creemos, nos ofrecen las cosas como realmente son. Hace falta una motivación especial, tal como la irrupción de una experiencia “ajena” no incorporable al acervo de conocimiento a mano o compatible con él para hacernos revisar nuestras anteriores creencias.

La fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epojé* fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en actitud natural utiliza también una *epojé* específica, por supuesto, muy distinta de la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos; por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé de la actitud natural*» (Schütz, 1973, 228-229; 1974, 214).

³ Cfr. (Husserl, 2013, 223-224), correspondiente al párrafo 64 titulado “La autodesconexión del fenomenólogo”.

do, que *podríamos dudar*, lo que ya sería suficientemente eficaz de cara a distanciarlos de cualquier absolutización.

Schütz recibe la problemática de las realidades múltiples de James, de modo que al mismo tiempo experimenta la exigencia de asumir a James, por una parte, y a Husserl por otra; a aquel, tomando como hilo conductor su pluralismo, conseguido desde una interpretación psicológica de la actitud natural, y a éste, a Husserl, a fin de *contrarrestar el psicologismo a que parece avocarse James*. El tema de las realidades múltiples o de los ámbitos finitos de sentido es muy ilustrativo respecto a la posibilidad de una enriquecida fenomenología de la actitud natural y, justamente en la medida en que se dilucida si se trata más de ámbitos de sentido o ámbitos de realidad, se habrán podido “probar” en esta problemática justamente las posibilidades, desafíos o dificultades de la fenomenología trascendental, o si se hace necesario abandonar, o al menos cuestionar la relevancia global de la *epojé* –lo que afectaría mucho a la fenomenología tal como Husserl la concibe, trascendentalmente.

La tesis que pretendo sostener es que, siendo consciente de la deriva de James hacia el psicologismo, Schütz pretende resolver el problema de dilucidar si se trata sobre todo de sentido o de realidad de un modo que no es en verdad ni psicologista, al estilo de James, ni “trascendentalista”, al estilo de Husserl, de modo tal que su posición queda en última instancia demasiado vinculada a un realismo a lo “Sancho Panza” muy insatisfactorio desde un punto de vista genuinamente filosófico.

En Sobre las realidades múltiples se refiere Schütz

a la teoría de William James acerca de los múltiples subuniversos, cada uno de los cuales puede ser concebido como una realidad peculiar mientras se atiende a ellos. El mismo James ha señalado que cada uno de esos subuniversos tiene su estilo de existencia especial y separado; que con respecto a cada uno de esos subuniversos “todas las proposiciones, tanto atributivas como existenciales, son creídas por el hecho mismo de ser concebidas, a menos que choquen con otras proposiciones que son creídas al mismo tiempo, afirmándose que sus términos son los mismos que los de esas otras proposiciones”; que toda la distinción entre lo real y lo irreal se basa en dos hechos mentales, “primero, que propendemos a pensar de manera diferente acerca de lo mismo; y segundo, que cuando lo hemos hecho, podemos elegir a qué modo de pensar adheriremos y cuál descartaremos”. Por ello James habla de un “sentido de la realidad” que puede ser investigado en términos de una psicología de la creencia y la incredulidad.

A fin de liberar de su encuadre psicologista esta importante idea, preferimos hablar, no de subuniversos múltiples de la realidad, sino de *ámbitos finitos de sentido*, en cada uno de los cuales podemos colocar el acento de realidad. Hablamos de ámbitos de *sentido* y no de subuniversos, porque lo que constituye la realidad es el sentido

de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos. Por consiguiente, denominamos ámbito finito de sentido a un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son *-con respecto a este estilo-*, no sólo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras (Schütz, 1973, 229-230; 1974, 215)⁴.

Schütz remarca no tanto el componente digamos afectivo de la percepción de la realidad, en el que había insistido mucho James, sino en especial la *no-contradicción*, un criterio bastante leibniciano⁵. Schütz reconoce el interés de los análisis de James, pero estima que hay que "corregir" el exceso psicologista, consistente en decir *subuniverso* corriendo el riesgo de -por decirlo kantianamente- hacer un *uso trascendente* (legítimo, no trascendentalmente deducido) de la donación de sentido o de las unidades de validez de sentido. El psicologismo se excede, no siendo capaz de mantenerse en las estrictas *unidades de validez de sentido*. Schütz cita a pie de página, escuetamente, el comienzo del párrafo 55 de *Ideas I*, donde dice Husserl que «en cierta forma, y con alguna cautela en el uso de las palabras, puede decirse también: *todas las unidades reales son "unidades de sentido"*» (Husserl, 204)⁶. En consecuencia, no se habría de decir tanto "subuniversos múltiples de la realidad" cuanto "ámbitos finitos de sentido". Schütz, sin embargo, fascinado por la reivindicación psicológico-fenomenológica de la percepción de la *realidad* en James, se inclina por la

⁴ Cfr. también (Schütz, 1973d, 340-341; 1974d, 302-303), que corresponde al apartado VI titulado "Sobre las realidades múltiples".

⁵ No estará de más recordar -a ello me referí en una contribución presentada en el Congreso: *Filosofía y realidad virtual*, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología en 2002- que Leibniz (1982) había dejado claro, en su opúsculo *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, que allí donde haya duda sobre la realidad, haya al menos coherencia. Cfr. Mingo (2007).

⁶ El texto de Husserl (204-205) prosigue así: «Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos mostrarlo en un proceder intuitivo, plenamente indubitable) una *conciencia que da sentido* (...). Realidad y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, a saber, unidades del "sentido", referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su *esencia* dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra. A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un "idealismo berkeleyano", sólo podemos replicarle que no ha captado el *sentido* de estas discusiones. Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las realidades, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una llana obviedad). No se "interpreta", ni menos se niega, la realidad real, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su *propio* sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización *filosófica* del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo. Esta es precisamente natural, vive ingenuamente en la ejecución de la tesis general descrita por nosotros; no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Este sólo brota cuando se filosofa y, buscando una razón última sobre el sentido del mundo, no se nota en modo alguno que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido; y cuando a una con esto no se nota que este campo, esta *esfera de ser de orígenes absolutos*, es *accesible a la investigación visiva*, con una infinita abundancia de conocimientos intelectivos de la más alta dignidad científica. Esto último no lo hemos mostrado todavía, por supuesto; sólo resultará claro en el curso de estas investigaciones».

expresión *realidades múltiples*. De lo que ya hemos dicho sobre James debe quedar clara su defensa del pluralismo, pero lo que más importa a James y a Schütz es explorar esos subuniversos, como diría James, o esos ámbitos finitos de sentido, como diría Schütz, en tanto subuniversos y ámbitos de sentido... *de realidad*, en los que nos involucramos *realmente* respecto a nuestra posibilidad de percepción de *realidad* en cada uno de los subuniversos/ámbitos. La pregunta que debemos hacernos no se refiere tanto al pluralismo –que supone un logro indiscutible– sino al énfasis que Schütz concede a la realidad y su apuesta por una fenomenología de la actitud natural en lo que esta fenomenología tiene, no de aséptica sino, si se me permite decirlo, de beligerante con la fenomenología trascendental de Husserl. Esta problemática de los *ámbitos finitos de sentido* me parece que posee un interesante valor de cara a la *didáctica de la fenomenología* si siguiésemos una especie de trayectoria que incluyese en una primera fase las lecciones de James, en especial, como he indicado, el capítulo dedicado a la percepción de la realidad; en una segunda fase, los desarrollos más pormenorizados de Schütz, con sus puntualizaciones, y la tercera por la fenomenología trascendental de Husserl, de modo que sería posible ir de James a Husserl, o de Husserl a James.

Schütz pretende desquitarse de la amenaza de psicologismo sustituyendo “subuniverso” por “ámbito finito de sentido”, pero se puede dudar de que ello haya sido suficiente. El lector desprevenido se verá conducido a creer que la *fenomenología de la actitud natural* exigiría desplazarse *fuera de la fenomenología trascendental*, de modo que a ésta le estaría vedado, no todo el inmenso y decisivo ámbito de la actitud natural, sino la singularidad experiencial de lo que es propiamente la actitud natural. Pues bien, si el planteamiento de Schütz no está libre de confusión es porque parece asimilar a Don Quijote –como ahora veremos– a lo que llama la “tentación de lo trascendental”, mientras que la actitud natural está de parte de Sancho, pero no simplemente la actitud natural, sino la realidad misma que dicha actitud busca. De algunas ideas de Schütz parece inferirse nada más y nada menos que la fenomenología, tal como Husserl la concibe, es decir, trascendentalmente, es mala consejera de cara a esa pulsión a favor de la realidad que tan bien le ha enseñado James a Schütz. Si a la actitud natural se asigna, digámoslo brevemente, el realismo, de inmediato parecerá que a la fenomenología trascendental le corresponde el idealismo, lo que, por cierto, Husserl rechazaría. Volveré sobre ello más adelante.

Sabemos ya –tan sólo es preciso recordarlo– que hace falta comprender trascendentalmente a Don Quijote en no menor medida que como comprendemos trascendentalmente a Sancho. Y viceversa. Sin embargo, si supeditamos la investigación a la percepción de realidad, tal y como desearía James, corremos el riesgo de oscurecer el motivo, claramente predominante para Husserl, del sentido, de modo que (ya lo advierto, pues no seguiré esta línea) mientras que Schütz experimentaría, como James, la necesidad de hablar de “realidades múltiples”, sin embargo, para Husserl ese tema se da por ya alcanzado, justo en la medida en que él se habría situado en el terreno del sentido, en el cual no es necesario decidir (naturalmente) sobre realidades. Simplemente apunto esta problemática. Schütz tiene que recurrir a la expresión *ámbitos finitos de sentido* para que sea el sentido el que permita esa holgura que haga posible la multiplicidad de las realidades múltiples, porque Schütz reconocería que las realidades en el seno de la actitud natural suelen discrepar entre sí... Y como veremos a continuación, esa discrepancia se da en el propio planteamiento de Schütz, que la resuelve de un modo un tanto insólito, o al menos confuso, dejando algo que desear desde un punto de vista filosófico.

Habría que destacar que, tal como lo plantea Schütz, es como si *todo ámbito finito de sentido aspirase a la realidad*, como si todos ellos aspirasen a esa cierta *dignidad* en la medida, no en que en ellos se diese tal sentido, sino en la medida en que pudiesen disfrutar del prestigio y la seguridad que les concediese el *acento de realidad*. De este modo pasaremos de la cuestión del sentido, decisiva a título teórico, a tener que concentrarnos (ya de un modo absolutamente comprometido *prácticamente*) en elegir un mundo en el que no nos engañaremos respecto a que existe realmente algo así como una estatua de Colón en el Puerto de Barcelona, pero no un caballo con alas a las puertas del edificio en que nos encontramos.

Y es llegando a este punto como realmente se difumina la posibilidad de la fenomenología trascendental, a la que es indiferente, en principio, el compromiso con y la aspiración a la realidad, pero no con la realidad *como sentido*. En el caso de Husserl, la *vivencia trascendental*, necesaria y absoluta frente a la vivencia psicológica, debe incluir la vivencia de lo que llamamos realidad, percatándose de que ese sentido que la fenomenología trascendental reconoce y descubre también se da en la actitud natural. “Realidad” que debe poder ser vivida como *sentido*, sin duda. Pero como veremos de inmediato, Schütz, más

allá incluso de James, apuesta por la realidad más crasa de la actitud natural, no pareciendo conformarse con el relativismo de James.

¿Habríamos conseguido con ello dar el paso, que tanto preocupa a James, del juicio atributivo al juicio existencial? La cuestión es que la fenomenología trascendental debe poder comprender el atributo "realidad" sin ponerlo fácticamente. Lo sabemos cada vez que leemos una novela, vemos un film o comprendemos a Don Quijote cuando dice ver gigantes. Sancho le responde no como filósofo, sino como hombre absolutamente inmerso en la realidad tal y como correspondería a la actitud natural. Lo que le importa en última instancia es la adjudicación del sentido de realidad a *gigantes* en lugar de a *molinos*, preocupación que recorre rutinariamente nuestra cotidianidad. La filosofía, sin embargo, sin valorar en torno al contenido, se orienta al sentido, a su dinámica, a su estructura.

III

No cabe duda de que esta problemática de los *ámbitos finitos de sentido* posee un interesante valor de cara a una posible lectura –entre otras– encaminada hacia una didáctica de la fenomenología. La exigencia de dar el *paso didáctico* a la fenomenología trascendental de Husserl vendría motivado por lo que podría considerarse que son algunas confusiones o al menos ambigüedades en el planteamiento de Schütz, que guardan en buena medida relación con su adhesión a la importancia concedida por James a la percepción de la realidad; pero no simplemente a una *percepción* sin más, que podría ser *reductible psicológico-fenomenológicamente*, como en James, o *fenomenológico-trascendentalmente*, como en Husserl, sino a una percepción de la realidad en camino hacia un *afuera* de la reducción, es decir, una *realidad no reducida*, acorde a la perspectiva de Sancho Panza. Habría que dar un paso más allá del pluralismo psicologista de James y del trascendentalismo de Husserl. ¿Acaso no está en el destino de la actitud natural el tomar partido de veras, *resolver la disputa*, como decía James, y *no errar*, no ya respecto a la mera *percepción* de la realidad, en sentido psicológico (James) y/o trascendental (Husserl), sino no errar respecto, por fin, a *la realidad misma*, casi ya a punto de ser, si siguiéramos la argumentación, *realidad-en-sí*: la de los Molinos de Sancho? Para comprender a qué se alude con ese interrogante, tenemos que acercarnos al intere-

sante comentario que dedicó Schütz en 1952 a *Don Quijote y el problema de la realidad* (1976a, 1974e), en el que el problema a debatir no es simplemente la defensa que se ofrece de Sancho -por la vía del fracaso de Don Quijote-, sino sobre todo porque en su texto se desliza una desafortunada asimilación de lo trascendental a la locura de Don Quijote, abocada al fracaso.

En efecto, cuando Schütz dice en varias ocasiones en su estudio sobre Don Quijote, «Nosotros, los Sancho Panza» (1976a, 136, 150; 1974d, 134, 145), ya da al traste con el espíritu que para su fenomenología trascendental pretendía Edmund Husserl, quien exigía lo que en *Ideas I* se denomina la *autodesconexión del fenomenólogo* (Husserl, 223-224). No cabe duda de que al ceño fruncido de Husserl al escuchar aquel “Nosotros, los Sancho Panza”, Alfred Schütz habría respondido gestualmente esbozando una sonrisa de incredulidad, si se le quisiera hacer creer que el fenomenólogo, en la medida en que se considere preocupado por su propia cordura, no se tiene a sí mismo también como un Sancho Panza, tal vez un Sancho Panza sofisticado, reflexivo, pero en última instancia un Sancho Panza. No proseguiremos ahora en este sentido. Tan sólo se recordará que, respecto a esa posibilidad de *autodesconexión*, decía Husserl,

no hay en ello dificultad alguna, con tal que no hayamos alterado el sentido del “desconectar”. Podemos, incluso, seguir hablando tranquilamente como tenemos que hablar en cuanto hombres naturales; pues en cuanto fenomenólogos no vamos a dejar de ser hombres naturales ni de asentarnos como tales también al hablar. Pero como parte del método, para las aseveraciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología recién abierto, nos damos la norma de la reducción fenomenológica, que se refiere también a nuestra *existencia* empírica y que nos veda registrar una sola proposición que encierre explícita o implícitamente posiciones naturales de tal índole (223).

El comentario de Schütz sobre Don Quijote, lleno por lo demás de aciertos, se encamina a la apología del *Nosotros, los Sancho Panza*, si bien con la delicadeza de haber reconocido que los otros ámbitos de realidad, cada uno con su derecho propio, son muy secundarios respecto a la *realidad eminente, del sentido común*.

Todo podría quedarse en una cuestión de, digamos, preferencias, pero lo cierto es que Schütz no facilita en absoluto comprender el significado de la fenomenología *trascendental* cuando al final de su artículo sobre *Don Quijote y el problema de la realidad* contrapone lo trascendental a la sensatez recuperada de Don Quijote cuando “retorna al hogar” de la realidad cotidiana. Pues bien, a

juicio de Schütz, «la experiencia trascendental de que la vida podría ser un sueño no sólo pone en cuestión la realidad de sentido común de la vida cotidiana, sino también la de todo subuniverso hasta entonces presupuesto» (1976a, 156; 1974e 151). Bien mirado, se trata de una afirmación absolutamente anti-husserliana e incluso podría decirse que injusta para con la estructura del sentido de tal subuniverso. Finalmente parece mostrarse que para Schütz lo decisivo no es sólo que el ámbito sea *de sentido* –he aquí la conexión con Husserl– sino, y sobre todo, que sea *de realidad*. De seguir la indicación de Schütz, resultaría que un ámbito finito de sentido pero sin realidad no sería nada –o nada relevante. Sin embargo, para una fenomenología trascendental lo decisivo es el *sentido* que permite la configuración de un ámbito, ámbito finito de sentido que no sólo debería cualificar la especificidad de cada ámbito, sino también la propia vivencia de su “realidad”, ahora, en Husserl, *entrecorrida*⁷. En todo caso, para Husserl el sentido no debe dejarse medir por si se corresponde con lo que la actitud natural considera real o no, sino que ha de ser reconocido en su *autonomía*. Incluso habría que decir eso del propio sentido “realidad”. Para Schütz –prosigue en la zona final de *Don Quijote y el problema de la realidad*–, «la ver-

⁷ El muy importante § 90 de *Ideas I* nos ilustra suficientemente sobre esta cuestión. En él dice Husserl que «hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que “poner entre paréntesis” el *objeto* “real”. Reflexionemos en lo que esto quiere decir: si empezamos como seres humanos en actitud natural, entonces el *objeto* real es la *cosa* ahí afuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente a ella, y tal como la encontramos haciéndonos frente en el espacio, la describimos y hacemos sobre ella nuestras enunciaciones. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que nos hace frente, que vemos en el espacio, nos agrada o nos induce a obrar; lo que ahí se da lo asimamos, lo transformamos, etc. Si ahora ejecutamos la reducción fenomenológica, recibe toda posición trascendente, o sea, ante todo la que yace en la percepción misma, sus paréntesis desconectores, y éstos se transmiten a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y al eventual juicio de valor, etc. Aquí tenemos lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en asentar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la *cosa* “real” o de la naturaleza “trascendente” entera, que “tome parte” en ella. Como *fenomenólogos*, nos abstenemos de todas las posiciones semejantes. No las echamos a un lado por el hecho de que “no nos situemos en su terreno”, “no tomemos parte” en ellas. Ellas están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno. Nosotros más bien las contemplamos; en lugar de tomar parte en ellas, las convertimos en *objetos*, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, tomamos la tesis de la percepción justo como su componente. Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, qué es lo que “reside” evidentemente en el fenómeno “reducido” entero. Ahora bien, en la percepción reside precisamente también esto: que ella tiene su sentido noemático, su “percepto en cuanto tal”, “este árbol en flor ahí en el espacio” –entendido con las comillas–, precisamente el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con nuestra imagen: la “puesta entre paréntesis” que ha experimentado la percepción prohíbe todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo juicio que se funde en la percepción no modificada, o sea, que acoja en sí la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno sobre el hecho de que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis no debe ser ahora “coejecutada”); y no impide una descripción de esta “realidad en cuanto tal” que aparece en la percepción, con los modos particulares en que ella es conciente, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece solamente “por un lado”, en tal o cual orientación, etc. Con minuciosa escrupulosidad tenemos ahora que cuidar de no incluir en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en la esencia, y de “incluirlo” exactamente tal como precisamente “reside” en ella» (300-301).

dadera tragedia de Don Quijote reside en descubrir que es posible que aún su subuniverso privado, el ámbito reino de la caballería, sea sólo un sueño, cuyos placeres pasan como sombras» (1976a, 156; 1974e, 151). Así pues, el valor no parece proceder tanto del sentido cuanto de su *realidad*. Schütz cuenta permanentemente con un sujeto existente que se experimenta involucrado, y cuanto más sin distancia, mejor (acorde a la psicología de James), en no ya un *ámbito finito de sentido*, sino en un *orden de realidad*. Por esto, no tiene demasiado sentido su prevención inicial, frente a James, de sustituir *subuniverso* por *ámbito de sentido*. Por cierto, para ejemplificar el fracaso de Don Quijote, Schütz selecciona el pasaje en el que pide a Sancho que lleguen a un acuerdo de consentimiento recíproco en torno a lo que cada uno de ellos llama realidad. Alonso Quijano ha ido retirando el aval de realidad a las fantasías de Don Quijote, y éste ya sólo dispone de una noción abstracta, artificial, de su propia realidad. Ahora es cuando de veras Don Quijote ha perdido la realidad.

Su percepción de que sólo la fe mutua en los términos de realidad del Otro garantiza la comunicación, su exhortación a Sancho para que crea sus visiones si quiere que las suyas sean creídas, se asemejan a una declaración de bancarrota por parte de Don Quijote; y sus palabras finales en esta ocasión: "y no os digo más", elevan la tragedia de esta conciencia psicológica y conciencia moral desdichadas (1976a, 156; 1974e, 151).

Sin embargo, ese pacto digamos que "artificial"⁸, ya supone que Don Quijote ha comenzado a psicologizar su mundo, situándose en el punto de mira de la acusación de psicologismo que le lanzaría Sancho/Schütz. Por otra parte, este argumento acerca del fracaso de Don Quijote no deja de ser interesante, porque cuanto más operativo se halla el nivel que pretende explorar la fenomenología trascendental no es cuando Don Quijote busca, de modo psicologista, ese pacto con Sancho, en el que el sentido ha perdido su capacidad de abrirse, sino cuando, en un gesto perfectamente describable acorde el *entrecorrimiento trascendental*, Don Quijote pregunta a Sancho si acaso no ve los gigantes⁹. A la comprensión de la actitud natural llegamos perfectamente por esta vía trascendental, mientras que no accedemos a ella por la vía del ponerse de acuerdo. Dicho de otro modo: comprendemos a Don Quijote en la dimensión trascendental de su actitud natural, no en la expresión psicológica de quien, en efecto,

⁸ El pasaje pertenece al cap. XLI (Cervantes, 965).

⁹ El pasaje pertenece al cap. VIII (Cervantes, 161).

sabe que está perdiendo la realidad porque el mundo, por decirlo así, ya no sigue “concordándole”. Lo que afecta en Don Quijote a su percepción de la realidad no es la dimensión trascendental, sino el psicologismo del acuerdo artificial que busca con Sancho.

Es su mala fe lo que, en los capítulos restantes, conduce a su caída y a la destrucción de su subuniverso. Advierte la realidad de la vida cotidiana, y ningún encantador lo ayuda a transformarla. Queda destruida su capacidad de interpretar la realidad de sentido común en términos de su universo privado. (...). En este gran proceso de desilusión, quita poco a poco el acento de realidad de su subuniverso privado, el mundo de la caballería. Este mundo –volviendo al enunciado de William James con el que iniciamos este estudio– ha chocado finalmente hasta tal punto con las realidades de la vida cotidiana que su mente tuvo que elegir a cuál atenerse (1976a, 156-157; 1974e, 151).

Y, además, resulta un momento decisivo y que revela un prejuicio que Schütz recibe de James. La exigencia de decidirse por uno u otro mundo no es necesaria de cara a la comprensión fenomenológica, por lo que se entiende que el fenomenólogo trascendental no tiene que adoptar decisión alguna, debiendo, sin embargo, con necesidad, atenerse a la *estructura de sentido*, con independencia tanto del *contenido del mundo real* como de las *vicisitudes psicológicas* que se relacionan con otorgar, sobre el sentido trascendental, los rasgos de “real de veras”. Independientemente de los contenidos hay pleno rendimiento intencional y trascendental. Pero lo que se enseña es que la misma atribución de sentido (“real”) encuentra dos objetos imposibles..., lo que sin duda habrá de preocupar al sujeto humano en actitud natural, pero no al fenomenólogo trascendental, que encuentra la situación digna de –por cierto– todo su interés y afán, en la medida en que ello le permitirá pensar la autonomía de la *Sinngebung* y su carácter previo a la decisión mundana. Pues bien, sigue diciendo Alfred Schütz que

Después de haber mantenido vigorosamente su elección inicial a través de todas sus aventuras; después de haber elaborado un sistema científico –quizá, incluso una especie de teología– acerca de las actividades mágicas de los encantadores, que tienen como misión conciliar los esquemas contradictorios de interpretación, pierde la fe en este principio fundamental de su metafísica y cosmogonía. Es, al final, un hombre que vuelve al hogar encontrándose en un mundo al que no pertenece, encerrado en la realidad cotidiana como en una prisión y torturado por el más cruel de los carceleros: la razón del sentido común, que es consciente de sus propios límites (1976a, 157; 1974e, 151).

Y añade Schütz, para posible exasperación de Husserl, que

La intrusión de lo trascendental en este mundo de la vida cotidiana es negada o disi-

mulada por la razón común. Sin embargo, [ésta] nos muestra a todos su fuerza invencible en la experiencia de que el mundo de la vida cotidiana (...) nos es simplemente impuesto, que podemos comprenderlo y dominarlo sólo en una medida muy limitada, que el futuro permanece abierto, no revelado ni discernible, y que nuestra única esperanza y guía es la creencia de que podremos asimilar este mundo para todos los fines buenos y prácticos si nos comportamos como los demás creen fuera de toda duda (...). Y así muere, ya no Don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano el Bueno, un hombre que se considera de juicio despejado, libre de las brumas de la ignorancia con que su trayecto por el ámbito de la fantasía lo ha oscurecido. Sansón Carrasco, en su epítafio, dice de él que vivió loco y murió cuerdo. Pero el significado de la cordura y la locura, ¿no depende acaso del subuniverso dentro del cual, y sólo dentro del cual, son válidas esas medidas? ¿Qué es la locura, qué es la cordura en el universo entero, que es la suma total de todos nuestros subuniversos? "No hay sino encomendarnos a Dios, y dejar correr la suerte por donde mejor lo encaminare", dice Sancho (1976a, 157-158; 1974e, 151-152).

De Sancho dice finalmente –y llegamos a la zona más “delicada” del texto de Schütz- que es quien «a pesar de todas las tentaciones de lo trascendental sigue profundamente arraigado a la herencia del sentido común» (1976a, 158; 1974e, 152). Para cualquier lector escasamente formado en fenomenología, esta tesis le conduciría directamente a un nada despreciable defecto de comprensión, de aquellos de los que tanto se lamentaba Husserl. Es cierto -aunque esto sea lo menos relevante desde un punto de vista literario-filosófico- que del mismo modo que Cervantes conduce a Don Quijote a la bancarrota de su decepción, podría haberlo conducido de modo que no viviese su retorno a la realidad de sentido común, pudiendo, por el contrario, haber llevado a Sancho a la cosmovisión quijotesca. Sin embargo, no en vano, se trata de la misma época de Descartes. Y como señaló Husserl, un obstáculo para la comprensión del cogito es haberlo supeditado a una realidad que en aquella época se consideraba *extramental*, en lugar de haberse atendido a lo dado y al sentido en cuanto tales. Por otra parte, lo más importante es que Schütz cae en un grave malentendido -o se explica inadecuadamente, e incita a tal malentendido- cuando confunde lo trascendental en actitud fenomenológico-trascendental, tal como el fenomenólogo practica su método, con algo que a lo que sería ajena la actitud natural, de sentido común, como si acaso –esto sería lo grave- la presencia de lo trascendental se diese sólo en los tránsitos entre fantasía, realidad etc. que se narran en la obra de Cervantes, con el debilitamiento fingidor de la percepción de la realidad, que se adjudica a Don Quijote y que parece ser lo tentador de la tentación trascendental, y no, también, en el hogar de la realidad de sentido común.

La inadecuada interpretación de Schütz no consiste en que parece vincular lo trascendental con la indiferencia entre cordura y locura, realidad y ficción (lo que podría no ser errado), sino en que separa lo trascendental respecto del sentido común que entroniza la realidad, como si ésta, el sentido con que la vive el sujeto en actitud natural, fuese inaccesible, por ajena, a la fenomenología trascendental, que debe poder aplicarse, como sabemos, a toda experiencia-de-sentido. El desacierto consiste, así pues, en apartar a lo trascendental de un ámbito que, no menos que el de la fantasía, se encuentra afectado por aquello que el fenomenólogo indaga. Tan abordable desde la fenomenología trascendental es la percepción de molinos reales por parte de Sancho como la percepción de gigantes reales por parte de Don Quijote. Y habría que añadir: ni más ni menos. La actitud psicológica -y para más precisión, psicológico-pragmatista- está enfrascada y obsesionada con decidir acerca del mundo real, pues se trata de un hombre involucrado en el mundo el que es más importante, el que debe a toda costa y urgentemente decidir. Dicho brevemente: el problema con que se enfrenta Alfred Schütz es que mientras que la fenomenología husserliana encuentra su máxima satisfacción en el nivel trascendental, por así decirlo, que comparten Don Quijote y Sancho, es decir, en el sentido trascendental de la percepción visual y el sentido "realidad", adjudicado a gigantes y molinos, respectivamente, sin embargo, esa comunidad resulta muy inquietante cuando se trata de encontrar el camino no ya hacia el *sentido* de "realidad", sino el camino a la realidad misma, a la realidad *en sí*. En aquello en que encuentra su complacencia la fenomenología, encuentra su temor la actitud natural. De aquí que no debiera extrañarnos que cuando se produce sobre la reflexión una fuerte presión de la ansiedad de realidad, la vida trascendental acaba siendo ignorada, olvidada o directamente mistificada. Y ello no por la actitud natural tal como la descubre la fenomenología (según la cual los molinos reales de Sancho no son en absoluto menos susceptibles de indagación trascendental que los gigantes de Don Quijote), sino por la actitud natural en su plena inmediatez, que demanda no el "sentido" "realidad", sino la realidad aquella de *al pan, pan y al vino, vino*, la realidad, como solemos decir, "pura y dura". La tentación de lo trascendental consistiría, así pues, en que avala la locura de Don Quijote... sólo que, claro está, en el nivel trascendental no se podría decir, en primera instancia, que Don Quijote estuviese "loco".

La importancia que tiene esta cuestión –y ya debo concluir– es que mientras que, como sabemos, la actitud natural siempre tiene más oportunidades de ser rescatada, la dimensión trascendental resulta ignorada a la postre, pues tiene frente a sí un gran rival. Quien lea *Don Quijote y el problema de la realidad* acabará abordando la cuestión trascendental con prevenciones, pues no dejará de olvidar que avala a Sancho, ciertamente, pero –y he aquí lo que podría suscitar escándalo– también a Don Quijote! En todo caso, el Husserl de *Ideas I* respondería al Schütz más adepto a Sancho, el que dice con complacencia “Nosotros, los Sancho Panza”, que el nivel trascendental es irreducible e imprescindible. Es como si, en efecto, la actitud natural fuese la encargada de organizar el entero campo de nuestra experiencia. Por eso, será preciso seguir recordando que en un lugar tan estratégico como el Epílogo a la edición inglesa de las *Ideas I*, Husserl decía que

es también necesario poner expresamente en claro la distinción esencial y fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental frente a aquel que es combatido por el realismo como su exclusivo antagonista. Ante todo: el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que subyaciera, aunque inadvertidamente, en el pensar natural y en el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad. Es completamente indudable que el mundo existe, que está dado como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad, que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. En este respecto, según lo expuesto en el texto de las *Ideas*, es algo filosóficamente fundamental el que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal sea una mera presunción, aunque legítimamente válida, y que de acuerdo con ello siga siendo siempre pensable la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene realmente experiencia concordante de él. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real en verdad es, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener su sentido de existente como formación intencional de sentido de la subjetividad trascendental. La vida natural y su posesión natural de mundo está limitada, sin que por ello haya en su base un engaño, por el hecho de que, viviendo en su “naturalidad”, no tiene motivo alguno para pasar a la actitud trascendental, o sea, para llevar a cabo por medio de la reducción fenomenológica un examen trascendental de sí misma (480).

En todo caso, es interesante esta, digamos, proyección de Schütz de la fenomenología, pues invita a la fenomenología trascendental a aventurarse en lo que se mantiene al margen de su propia especificidad reflexiva. Conducir a un

terreno trascendental aquella actitud en que justamente se hace epojé del cuestionamiento que permite acceder a la reducción fenomenológica es una posibilidad que debía resultar inquietante para la fenomenología. Pero en ello radica la enormidad de su desafío. ¿Se puede proyectar una epojé para comprender aquella actitud (natural) que se caracteriza porque hace epojé de la epojé? La doctrina de las realidades múltiples, o de los subuniversos, supone un intento por mantener la reflexividad en el terreno de la actitud natural misma, hacerla más lúcida, sin tener que acudir a la reflexividad trascendental, con lo que implicaría de "aniquilación del mundo". Es así como podemos comenzar a comprender la propuesta fenomenológica de Alfred Schütz.

BIBLIOGRAFÍA

- Cervantes Saavedra, M. de. (1998). *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción a la fenomenología pura*, ed. de A. Ziri6n, México, F.C.E.
- James, W. (1994). *Principios de psicología*, México, F.C.E.
- Leibniz, G.W. (1982). "Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios". *Escritos filosóficos*, ed. de E. De Olaso, Buenos Aires, Charcas. 265-270.
- Mingo Rodríguez, A. M. de. (2007). "«Yo, que sueño, existo». De la verosimilitud virtual (a propósito de Leibniz)". *Filosofía y realidad virtual*, ed. de C. Moreno, R. Lorenzo y A. de Mingo, Zaragoza, P.U.Z. 201-214.
- Schütz, A. (1973). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, A. (1973a). "Some Leading Concepts of Phenomenology". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 99-117.
- Schütz, A. (1974a). "Conceptos fundamentales de la fenomenología". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 111-125.
- Schütz, A. (1973b). "Phenomenology and the Social Sciences". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 140-139.
- Schütz, A. (1974b). "La fenomenología y las ciencias sociales". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 126-142.
- Schütz, A. (1973c). "Husserl's Importance for the Social Sciences". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 118-149.
- Schütz, A. (1974c). "Importancia de Husserl para las ciencias sociales". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 143-150.
- Schütz, A. (1973d). "Symbol, Reality and Society". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 287-356.
- Schütz, A. (1974d). "Símbolo, realidad y sociedad". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 260-316.
- Schütz, A. (1975). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. A. Schütz and intr. A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff.

- Schütz, A. (1975a). "William James' Concept of the Stream of Thought". *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. A. Schütz and intr. A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff. 1-14.
- Schütz, A. y Gurwitsch, A. (1985). *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. R. Grathoff, München, Wilhelm Fink.
- Schütz, A. (1976). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. and intr. A. Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, A. (1976a). "Don Quixote and the Problem of Reality". *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. and intr. A. Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff. 135-158.
- Schütz, A. (1974e), "Don Quijote y el problema de la realidad". *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu. 133-152.